BUDDHA E I DOGMI DEL BUDDHISMO

NUOVI STUDI SUL BUDDHISMO

I.

Marco Polo nel Milione, al capitolo « Dell'isola di Seilla » (Ceylan) dava nel secolo XIII all'Occidente la prima notizia diretta della leggenda di Gotama Buddha, dico diretta perchè nella novella di Barlaam e Giosafat (1) la leggenda del Buddha era già penetrata attraverso la Persia e l'Arabia nelle nostre regioni.

Da buon cattolico Marco Polo considerò la dottrina del Sublime Svegliato come dottrina di idolatri, non gli sfuggì però l'alto carattere morale di essa e preso da rispetto scrisse « per certo s'egli (il Buddha) fosse stato Cristiano battezzato, egli sarebbe stato un gran Santo appo Dio » il che è la più gran concessione che a quei tempi d'intransigenza religiosa un Cristiano potesse fare a una dottrina idolatra, ed insieme è il primo riconoscimento, che la dottrina di Buddha trovava in Occidente.

Le osservazioni di Marco Polo rimasero isolate in Italia. Il Buddhismo rappresentava qualche cosa di troppo lontano, troppo era alieno dallo spirito cristiano del trecento, per destare altro interesse di quello di una sterile curiosità.

La scoperta del Buddhismo fatta dal grande viaggiatore veneziano ebbe la stessa sorte di quella del Sanscrito fatta due secoli dopo da Filippo Sassetti (2). La nostra Italia intanto, che con ardore giovanile s'era data a correre l'Oriente, si ritirava a poco a poco da quelle lontane regioni, pareva raccogliersi all'ombra delle sue vecchie cattedrali, dei suoi storici palazzi e cedeva il campo ad altri popoli, non di lei più arditi ma di lei più fortunati. Solo la Fede manteneva il potere di farla uscire dai suoi confini, le inviava i figli lontano, come

(1) Cfr. P. E. Pavolini. *Buddismo*. Milano 1898, a pag. 160 e seg.

(2) Lettere di Filippo Sassetti sopra i suoi viaggi nelle Indie Orientali dal 1578 al 1588. Reggio 1844. Lett. XXXIV. p. 221. « Sono scritte le loro scienze tutte in una lingua che domandano sanscrita, che vuol dire bene articolata; della quale non si ha memoria quando fosse parlata, con avere (com'io dico) memorie antichissime. Imparanla come noi la Greca e la Latina, e vi pongono molto maggior tempo, che in 6 o 7 anni se ne fanno padroni, ed ha la lingua d'oggi molte cose comuni con quella, *nella quale son molti dei nostri nomi*, e particolarmente dei numeri il 6, 7, 8 e 9, Dio, serpe ed altri assai. Dei loro dottori scrisse Plinio, facendone menzione come filosofi; Erodoto scrittore antico fa menzione di questi Bragmani e loro costumi, sicchè non è da farsi beffe della loro oppinione (sic) che le scienze siano uscite di qui ».

missionarii, ed essi non più per spirito di curiosità, ma per desiderio di convertire al Cristianesimo anime avvolte nelle tenebre dell'ignoranza o nelle ombre funeste dell'errore, s'accingevano a studiare le lingue antiche dell'Asia e colle lingue le usanze e i costumi di quei popoli. Così le antiche civiltà vennero a poco a poco alla luce anche per noi Occidentali. Le missioni cattoliche tentavano una volta di più l'impresa di Alessandro, quella di collegare l'Oriente misterioso coll'Occidente Asiatico e coll'Europa.

Gli Egiziani e gli Arabi gelosi dei loro commerci avevano fatto di tutto per tenere gli Occidentali lontani dall'India, che la natura stessa aveva separata ed isolata quasi con barriere di altissimi monti e distesa di deserti. La volontà umana sostenuta dalla fede vinceva una volta di più la natura.

Però nè la teologia cattolica nella sua forma rigidamente scolastica, nè la filosofia Occidentale razionalista ed intellettualista erano disposte a comprendere lo spirito di questi nuovi mondi che per noi sorgevano dalle nebbie e dalle tenebre del passato. Le scarse traduzioni di antichi documenti davano di essi un'immagine troppo pallida e scolorita, ne alteravano troppo i lineamenti perchè si potesse vederli nella loro vera grandezza. Ci volle per questo un profondo rivolgimento di tutta la vita dell'Occidente, ci volle un diverso indirizzo degli spiriti, ci volle in fine l'opera del genio.

La lotta economica, i commerci, spinsero gli Europei come già Marco Polo in cerca di nuovi mercati. L'India rivelò i suoi tesori, non però gli spirituali, ma i materiali, essa si offerse con tutte le sue ricchezze all'avidità dei mercanti d'Occidente. Gli estremi mali a cui il razionalismo aveva condotto produssero in Europa colla restaurazione uno stato particolare e nuovo degli spiriti. La religione non fu più considerata come un insieme di dottrine, che soddisfacesse alle esigenze della ragione, ma se ne sentì anche tutta l'importanza per la vita del sentimento. Federigo Schlegel in fine rivelava agli Occidentali la filosofia dell'India. Il canto del Beato veniva pubblicato in Europa con una traduzione latina, ma nella sua veste brahmanica, e i segni misteriosi e belli di un'antica sapienza trovarono ben presto chi sapesse interpretarli.

D'allora in poi la filologia indiana passò di vittoria in vittoria, di scoperta in scoperta, creò due scienze nuove la glottologia e la mitologia comparata; e quando pareva che lieta d'aver destato tanta vita d'intorno a sè, si restringesse in più modesti confini e financo che si appartasse dalle scienze sorelle in un isolamento sdegnoso e superbo, eccola dare alla luce una nuova figlia, più bella e vivace delle sorelle, destinata a portare un dono grande all'umanità, quello della tolleranza e della pace delle coscienze, la scienza delle religioni.

L'ultima nata, come già le prime, tentò di ribellarsi alla madre, di dimenticarla, di avere la sua vita a sè, ma il tentativo non le riuscì. Si può considerare la lingua, all'infuori d'ogni suo significato storico, come una semplice espressione fonetica. Le mura esterne di una casa in rovina possono ancora dare l'idea di quello, che la casa era, ma nessuna rovina di tempio potrà dirci lo spirito religioso della divinità che l'abitava. Di tutti i sentimenti umani, quello della religione è il più difficile a essere compreso e giudicato. Lingua, mito, arte, storia non ne fanno interpretare l'essenza. Per averne la rivelazione anni ed anni di studio non bastano, ci vuole una simpatia intellettuale, uno

slancio particolare dell'anima, quello che i teologi chiamano stato di grazia. Avvenuta la rivelazione, un mondo nuovo si schiude, i punti oscuri si chiariscono, quelli che si credevano chiari appaiono in una luce nuova. In religione come in filosofia, è necessaria un'esperienza nostra personale, che superi la formula, che faccia rivivere la lettera.

Per metterci in stato di grazia nessun elemento è da trascurarsi, tanto meno poi quelli che sono condizione *sine qua non* per accedere al tempio, voglio dire la conoscenza della lingua e dell'arte. Ecco perchè nessun contributo alla storia della religione Indiana potrà mai essere portato da chi ignori la lingua dell'India. E lo studioso del fenomeno religioso, che rinuncia all'India chiude gli occhi al sole, rinuncia a lavorare di pieno giorno per accontentarsi della luce crepuscolare, dei primi bagliori dell'alba o degli ultimi raggi del tramonto. In nessuna parte del mondo come nell'India è dato di trovare tante e sì svariate manifestazioni del sentimento religioso. Qui una stessa dottrina, che si innesta su dottrine diverse, qui popoli di diversa civiltà e origine che una sola fede affratella, qui una continuità storica che risale ai tempi più remoti dell'umanità e prosegue nella lotta vivace delle sette odierne, qui infine il Buddhismo, la sola delle religioni Orientali, che per la sua diffusione, la sua filosofia, il suo valore dal punto di vista umano, meriti di essere messa a fronte del Cristianesimo.

Le ricerche e gli studi degli Europei sul Buddhismo seguono diversi indirizzi. Primo per importanza e copia di frutti quello filologico, che si esplica colla pubblicazione e traduzione di testi, collo studio sempre più approfondito delle lingue, in cui la dottrina di Buddha fu scritta, colla ricerca e la pubblicazione di documenti epigrafici, coll'illustrazione di monumenti, cogli scavi, ecc. Esso dà la materia prima dell'indagine. Il secondo indirizzo che chiameremo storico e letterario è tutto inteso a darci una valutazione del Buddhismo, sia dal punto di vista storico, sia dal punto di vista comparativo, in lui si combattono le battaglie più vivaci, si sostengono le tesi più opposte, ed esso è anche il più noto al pubblico colto. Una terza serie di lavori invece è diretta a far rivivere il Buddhismo in ciò che egli ha di veramente vivace, nel nostro Occidente sia considerato come religione, sia come filosofia, e dà origine alle pubblicazioni teosofiche e filosofiche, tendenza questa a torto disprezzata dai filologi e dagli Indologhi, perchè, sebbene sia fuori della filologia e della storia, pure vivifica lo spirito di ricerca, ridà agli antichi monumenti il valore di opere vive, li toglie per così dire dalle Biblioteche e dai Musei per rimetterli nella vita. E quanti credono che lo studio delle antiche civiltà non sia opera sterile e vana curiosità di eruditi, ma piuttosto vera ed efficace opera di elevamento dell'umanità, deve considerare con simpatia questi nuovi germogli di antichissime dottrine, che sbocciano sotto il nostro cielo, con sì bella prova di vitalità. Vano è il credere alla venuta di un Buddhismo Occidentale, non vano lo sperare che alcune delle dottrine più alte del Buddhismo, sia pur rivestendo forma europea, pervadano a poco a poco il nostro Occidente, non vano il credere che lo studio di esse e il loro culto renda più profondo e alto il concetto della vita e accresca la dignità dello spirito.

Vorrei ora dare una rassegna degli studi più recenti sul Buddhismo, ma l'ampiezza del tema me lo impedisce, epperò mi accon-

tento di segnalare alcune opere, che han visto da poco la luce e meritano di essere conosciute.

Come tipo del primo indirizzo filologico dei nostri studî si presenta un poema sanscrito di Çántideva (1), poeta del VI secolo dell'Era nostra: « Introduzione alla pratica dei futuri Buddha ». Fu tradotto in francese, annotato, provvisto di una introduzione da Luigi De la Vallée Poussin, il ben noto buddologo belga, vide la luce in varî fascicoli della *Revue d'Histoire et de Littérature Religieuse*, e fu pubblicato a parte a Parigi nel 1907. Diamone una breve analisi seguendo i sommarii dal De la Vallée Poussin premessi a ogni capitolo. Il poema è una guida spirituale per il fedele che aspira a diventar candidato alla dignità di Buddha. Le prime pratiche ch'egli deve osservare sono semplicemente rituali, adorazione del Buddha nelle varie sue forme, rifugio nel Buddha come nell'unica fonte di verità, confessione dei peccati. Tutte queste pratiche miranti alla salvezza del fedele non hanno che il valore di una preparazione. Per ottenere l'illuminazione suprema e divenir Buddha queste pratiche non bastano, altre ce ne vogliono: il compiacersi nello spettacolo del bene; nulla che elevi quanto lo spettacolo delle buone azioni, delle virtù umane e divine. Pure anche questa compiacenza non basta, sarebbe sterile, se non fosse accompagnata dal desiderio che da essa rampolla di sollevare ogni dolore umano, di beneficare tutte le creature. La brama di estirpare ogni dolore di ogni creatura, come si vede, oltrepassa il cerchio già troppo ristretto dell'umanità sofferente. « Io voglio essere », dice il buddista, « il medico, il servo di ogni malato, finchè vi saranno malattie; io voglio spegnere con piogge di cibo e di bevande il fuoco della fame e della sete; io voglio essere, io stesso, durante la tremenda carestia della fine del mondo, bevanda e nutrimento ». Non basta. Il fedele si lascia offendere, oltraggiare, deridere pur di essere un salvatore, un ponte per chi vuol traghettare, una lampada per chi è nella tenebra, un letto per chi vuol coricarsi, uno schiavo per chi ha bisogno d'uno schiavo. Egli vuole, come la terra, l'aria, il fuoco e l'acqua contribuire colla sua vita alla vita di tutti gli esseri. Arrivato a questo punto egli sente nascere in sè l'illuminazione, diventa un Buddha.

Per ben spendere questa vita sono necessarie varie virtù: la padronanza di sè stesso, la pazienza, la forza. Un Buddha dev'essere un vincitore, del vincitore avere la qualità prima, la forza. Anche nell'Orfismo l'anima dell'iniziato nell'Ade era considerata come una vincitrice, e come tale riceveva una corona.

Tutte queste virtù sono d'indole razionale, epperò comuni al Buddhismo e in parte anche alla più razionale delle dottrine occidentali, allo Stoicismo. Invece la virtù della meditazione è virtù mistica e dà l'estasi all'asceta, la comunione con Dio al devoto, la liberazione al filosofo.

Anche questa virtù si acquista per gradi: il più basso è rappresentato da pratiche puramente esteriori (come il fissare la punta del naso, il regolare il soffio vitale, il contemplare del bianco oppure dell'acqua o il cielo azzurro, ecc.); il punto più alto invece è dato dalla

(1) Introduction à la pratique des futurs Bouddhas — Poème de Çántideva — traduit du Sanscrit et annoté par Louis de la Vallé Poussin — Paris, 1907.

meditazione delle più grandi verità, somma tra le quali, per il Grande Veicolo, quella che annienta la vita individuale nella vita del nostro prossimo, e il prossimo gradatamente sostituisce in ogni affetto, in ogni pensiero, al nostro io. L'individuo arriva così a superare sè stesso, comincia poi per lui la prova più seria, quella dell'amarezza della verità. L'ultima delle virtù, quella che realmente libera l'uomo dall'esistenza e da' suoi mali è la virtù della scienza. Questa scienza è per il Buddhista la consapevolezza che la scienza non esiste, che quelle che noi chiamiamo scienze non sono che varii modi per arrivare a superar noi stessi, modi tutti egualmente lodevoli se considerati come modi di una virtù relativa, tutti egualmente biasimevoli, se si dà loro un valore assoluto.

Distrutta dunque la più pericolosa di tutte le tenebre, quella che acquista agli occhi nostri l'apparenza della luce, il candidato alla liberazione può raggiungerla per il bene suo e delle creature.

Nessun altro testo può condurre, a parer nostro, più direttamente lo studioso a penetrare lo spirito del Buddhismo, non gli stessi canoni sacri colle loro infinite ripetizioni, e le loro oscurità, (vere foreste, in cui il viaggiatore, che non abbia una guida sicura, si smarrisce), non i poemi che hanno per oggetto il Buddha e la sua leggenda, in cui il lato brillante e poetico di questa prende facilmente il sopravvento sulla continuità e lo spirito vero della dottrina.

Çántideva non è un gran poeta, spesso è arido e si serve volentieri di un linguaggio tecnico, colpa forse più del suo soggetto che sua, ma quando il destro gli si presenta, sa rendersi interessante e coglier bene la nota giusta per commuovere il lettore. Se la sua lettura alle volte stanca lo si deve all'abitudine orientale di procedere per pensieri staccati, aventi ciascuno una individualità propria, formanti una propria unità metrica. Il traduttore, ora aggiungendo abilmente passi dei commentarii, ora servendosi di parafrasi inserite nel testo, aiuta di molto il lettore occidentale, e riduce al minimo la sua fatica. Si veda per saggio il principio del cap. II « Adorazione del Buddha e offerta generale » per il vivo sentimento poetico che lo anima, per quel senso di simpatia verso le cose tutte così schiettamente Buddhista e proprio di questa religione, che passa agli occhi dei più per essere insanabilmente pessimista.

Il pessimismo Buddhista non è come il nostro Occidentale uno stato, una disposizione dello spirito, che ha la sua radice in una esperienza individuale, limitata, fatta di disillusione, ondeggiante tra i campi della ragione e del sentimento. Il pessimismo Buddhista ha le sue radici più in alto, è una constatazione serena di una vanità universale, constatazione, che avviene, se si vuole, per ultimo, quando l'anima è pronta a riceverla senza soffrirne. Non è imposta dalle cose, non è una vittoria della natura sullo spirito, ma nasce nello spirito come una convinzione, misterioso fiore, che sorge a poco a poco dalla profondità delle acque, appena le onde delle passioni si sono calmate, che sboccia e si apre silenziosamente stendendo la sua ombra sulla superficie delle acque, senza incresparle.

II.

Tra i problemi che presenta lo studio del poema di Çántideva, il più importante è quello che si riferisce alle relazioni tra il grande e il piccolo Veicolo e che si riallaccia alla questione tanto discussa della storicità del Buddha e del suo insegnamento primitivo.

Il De la Vallée Poussin, postosi tale problema nella introduzione al poema, ne ha tentato una soluzione in alcune sue lezioni sul Buddhismo e i suoi dogmi (1), tenute all'Istituto Cattolico di Parigi nel 1908 e pubblicate l'anno dopo, lezioni che sono un modello della seconda specie di studi moderni sul Buddhismo, di quelli cioè che chiamammo storici.

Il più grande scetticismo accompagna l'A. nella sua indagine: secondo lui la conoscenza che possiamo avere del Buddhismo è assai limitata, perchè il Buddhismo non è tutto nella tradizione scritta e questa invece è la sola che ci sia accessibile. Di esso non abbiamo che a larghi intervalli delle esposizioni poco esatte, e quand'anche se ne potessero avere di esatte, resterebbe sempre da cercare il significato che la dottrina ebbe presso i varî popoli e le varie classi sociali che l'accolsero. La letteratura nel paese delle caste è sempre un documento assai sospetto e noi non possiamo conoscere il Buddhismo che attraverso la letteratura. Ma di passaggio noi osserviamo che tali difficoltà sono comuni a ogni ricerca storica nel campo della religione. Da fonti letterarie conosciamo le religioni della Grecia e di Roma e pei popoli Germanici e barbari siamo obbligati a ricorrere a testimonianze classiche e a leggende pervase di Cristianesimo. E se per alcuni riti pagani abbiamo dovuto far capo a usi tradizionali delle nostre plebi mantenutisi puri attraverso il Cristianesimo, del pari per il Buddhismo abbiamo l'aiuto d'una tradizione che per un particolare privilegio delle civiltà asiatiche, ha potuto conservarsi fino ai giorni nostri più pura di qualunque altra nostra tradizione occidentale.

Il De la Vallée Poussin considera il Buddhismo come un insieme di religioni contemporanee e successive, ben distinte però tra di loro anche se coesistenti nello stesso cervello, le quali hanno in comune l'idea della vanità del tutto e sono tutte d'accordo nel rifiutare un Dio supremo e il culto che gli si deve. Quasi a malincuore l'A. s'induce a mettere un po' d'ordine in questa congerie di religioni, dividendo in tre gruppi le scuole buddhistiche ed avvertendo che tra queste non esistono limiti fissi e determinati, in quanto che dall'una si passa gradatamente all'altra, e non debbono considerarsi come necessariamente successive nel tempo ma possono avere avuto uno sviluppo contemporaneo e indipendente come anche essersi unite e fuse insieme. Codeste scuole sono rappresentate dal piccolo veicolo, dal grande veicolo e dalle scuole tántriche: col primo il Buddhismo si mantiene rigidamente fedele alla dottrina ascetica del maestro, col secondo si avvicina all'idealismo assoluto del Vedánta e costituisce una vera e propria religione e infine nelle scuole tántriche degenera in superstizione, in magia, in culti popolari di divinità orgiastiche. Tutto il libro insomma del De la Vallée Poussin tende a mostrare quanto

(1) Opinion sur l'Histoire de la Dogmatique. Paris, 1909.

profonde radici il Buddhismo stenda nell'Induismo. Egli fa poca parte alla persona del Maestro e lo vede più sotto l'aspetto di un dio indiano che di un filosofo o di un asceta: Buddha non è un uomo divinizzato perchè la sua deificazione sarebbe stata contraria alle leggi stesse del Buddhismo, le quali non ammettono nè un dio nè un creatore, ma lasciano il mondo in preda alla legge fatale della causalità. Gli elementi della apoteosi del Maestro gli preesistevano e li vediamo adombrati nei segni somatici che la leggenda attribuisce alla persona del Buddha: le ruote dai mille raggi ai piedi, le membrane che uniscono le dita di questi, il cerchio di peli bianchi che si stende tra le sopracciglia, la disposizione rigida della spina dorsale, la protuberanza del cranio, ecc. ecc. Tutti questi segni raccostano il tipo del Buddha a quello degli altri dèi indiani. Il mito poi della tentazione di Mára, dice l'A., ci porta in pieno mito solare.

Non nega il De la Vallée l'esistenza storica di Buddha, anzi afferma contro il Minayeff che i racconti canonici non sono meri romanzi, che un Buddha insegnò al VI secolo av. C. la sua dottrina, che questa si possa ancora rintracciare nella selva dei libri canonici. Se non che la figura storica del Buddha sarebbe stata ben presto soffocata dagli elementi leggendari e mitologici sovrappostisile.

Noi crediamo, e siamo in buona compagnia, che questi elementi mitici sieno ben poca cosa rispetto a quelli storici e che nella forte e grande personalità umana del Buddha stia la ragione del suo trionfo. Consideriamo pure il Buddha come un dio, non possiamo negare che è il più umano degli dèi indiani, il più umano nella leggenda come nelle rappresentazioni plastiche, nella dottrina come nel culto.

Molti altri importanti problemi tratta l'A., che volentieri vorremmo discutere e approfondire se tirannide di spazio non ce lo vietasse. Il lettore, a ogni modo, avrà già capito il metodo del dotto Indologo belga e il punto di vista dal quale egli studia il Buddhismo: questo lo interessa in sè e per sè prescindendo da ogni rapporto che possa avere avuto coi nostri culti, da ogni influsso che possa esercitare sui nostri costumi e sulle nostre credenze. L'opera del De la Vallée Poussin è, lo ripetiamo, del genere di quelle che chiamammo storiche. Il loro difetto è di considerare i fatti del passato come cose morte, che non abbian alcun legame col presente, oggetto di curiosità, di nobile curiosità, ma nulla più. E qui forse v'è un errore.

La conoscenza del passato non è solo una legittima curiosità, è un arricchimento della nostra personalità, un'esperienza fatta da altri che serve ad accrescer la nostra, ci domina a poco a poco sia destando amore sia ispirando odio, agisce insensibilmente sul nostro modo di pensare e di giudicare. Non v'è forse un po' dell'agnosticismo buddhista nella diffidenza che il De la Vallée Poussin sente verso il suo soggetto e verso le sue fonti? Il Buddhismo non può essere studiato impunemente in Occidente, e chi può mai dire per quali vie misteriose potrà agire sopra di noi? Di sotto a ogni apparenza esterna, di sotto alla sua veste indiana, cinese, giapponese e tibetana il Buddhismo serba un tesoro di verità umane, di cui milioni d'uomini hanno vissuto e vivono. Non possiamo pensare che tanta fonte di vita s'inaridisca, nè ci spaventa il vedere parte di queste acque vivificatrici fluire fino a noi. Le prime onde arriveranno minacciose e lutulente, ma l'impeto del torrente cederà e diverrà la vena regale del fiume; due grandi frazioni dell'umanità impareranno ad amarsi, e ne sarà accresciuta la dignità dello spirito umano.

III.

I valori umani del Buddhismo hanno trovato un ardente difensore e banditore in Italia nel professor Giuseppe De Lorenzo (1).

L'opera sua esce dal campo della filologia e della storia ed entra in quella della filosofia. Si potrebbe definire: « la dottrina di Buddha in un cervello occidentale, attraverso la cultura filosofica germanica ». Nessun nuovo contributo di testi o di documenti, nessuna nuova soluzione di problemi riferentisi alla storia del Buddhismo, ma in compenso molti riavvicinamenti, la dottrina di Buddha fatta nostra, una voce che ci sa parlare senza esigere da noi troppi studî per intenderla, una raccolta di riflessioni, di sentenze e di esempi che ci possono sorreggere nella vita, una serie d'immagini esotiche e colorite che ci seducono col fascino della novità, e infine un senso di religiosa venerazione per un grande Maestro dell'umanità, per il Buddha.

V'è nel libro del De Lorenzo quello che manca nell'opera del De La Vallée Poussin: calore ed entusiasmo per la dottrina e per il Maestro, fiducia nell'opera intrapresa, nobile zelo di aiutare l'umanità nel suo cammino.

Il De Lorenzo separa il Buddhismo dal suo ambiente storico, lo riduce a sistema e associa alla figura di Buddha quella di Schopenhauer e di Leopardi. Pure il Buddha non fu metafisico, anzi negò ogni metafisica, non fu pessimista ma insegnò a guardare con indifferenza il bene come il male e non avrebbe capito le apostrofi angosciose di Leopardi. Questi d'altra parte avrebbe sorriso delle ingenue pratiche, religiose e mistiche consigliate dal Buddha per guadagnarsi il Cielo, o per pervenire al nirvána, estinguendo ogni passione.

Il De Lorenzo restringe è vero il Buddhismo al solo insegnamento di Buddha, che è quanto dire al piccolo Veicolo, ne trascura tutto il lato religioso e leggendario, senza domandarsi a quale dei due esso abbia dovuto la sua fortuna. Pure anche in questi limiti ristretti i suoi riavvicinamenti per quanto ingegnosi non mi persuadono.

Egli si ispira al canone Páli, tradotto dal Neumann. Il valore dell'opera sua sta come già dissi, nell'essere un documento dei riflessi, che il Buddhismo può assumere in cervelli occidentali. Alcune delle sue pagine hanno un valore autobiografico: « Ricordo », egli dice « la prima vaga nozione e viva impressione, che io ebbi del Buddha e del Buddhismo, allorchè quindicenne, al Ginnasio ne lessi qualche rapido cenno. L'immagine del giovane principe, che per primo aveva visto il dolore del mondo, e s'era perciò ritirato dal mondo, non mi si partì più dalla mente, per quanto poi si affievolisse durante il corso dei miei studi positivi. Ma ritornò più vivace di prima quando, compiuti gli anni universitarii, mi dedicai allo studio di Schopenhauer. Allora nel 1896 un giovine di alto ingegno e di vasta cultura Emilio Böse, che adesso dirige i lavori dell'Ufficio Geologico del Messico, percorreva con me le montagne della Basilicata e della Calabria, per indagarne la costituzione. Egli m'indicò il grande lavoro di traduzione del Neumann, che da pochi anni era cominciato: ed io mi affrettai a trarre profitto della preziosa indicazione. Chi può ora descrivere la

(1) G. De Lorenzo, *India e Buddhismo Antico* — Seconda Edizione. Bari, Gius. Laterza & Figli 1911.

mia esultanza, quando mi trovai d'improvviso dinnanzi a quel vasto mondo Indiano buddhista, di cui ogni figura e ogni parola trovava un vivo riflesso nella mia mente ed un'eco profonda nel cuore? Gli anni vissuti di poi assistendo allo svolgimento continuo, infaticabile dell'opera del Neumann, ed i giorni trascorsi con lui sul Danubio, sul golfo di Napoli e tra le montagne dell'Italia meridionale, mi hanno appunto messo in grado di giudicare ed apprezzare qual valore abbia la sua opera per la vera conoscenza del Buddhismo ».

Cogliamo in queste pagine una comunione di spiriti e di studi assai rara ai nostri tempi, ed è già un gran merito del Buddha e della sua dottrina il potere affratellare persone di diversa nazione e di studi diversi.

Altre pagine interessanti scrive il De Lorenzo sul Buddhismo Occidentale, pagine importanti per lo studio del fenomeno religioso, non meno che per la storia del Buddhismo in Occidente. Egli accenna a Buddhisti Occidentali, quali Lafkadio Hearn, lo Zimmermann, Teodoro Schultze, ci parla a lungo di Roberto L'Orange, che nel 1900 all'età di 23 anni, abbandonando, studi, famiglia, mondo, si ritirò nel deserto libico per di là poi estinguersi e non più tornare in questo mondo, ci dice di Allan Bennet, che nel 1901 si ritirò come novizio in un convento della Birmania, lasciando scienza, famiglia, patria e nome e che assumendo nome indiano fu ordinato nel 21 maggio 1902 asceta a Akyab. Costui divenne il fondatore della Società Buddhista inglese.

Sul continente Europeo l'onore di praticare la dottrina di Buddha spetta ai tedeschi, e il Di Lorenzo studia la conversione di Federico Stange.

Accanto a questi esempi di conquiste del Buddhismo, il De Lorenzo ci parla delle sue degenerazioni, esempio tipico quella del Buddhista di Lugano. Pare che il Buddhismo abbia presa specialmente sulle menti colte e elevate, dedite allo studio delle scienze esatte e in alcuni casi, come in quello del De l'Orange, discendente da famiglia Ugonotta l'eredità dovette avere la sua parte.

Sarebbe interessante valutare quanta parte abbia avuto in queste conversioni il Cristianesimo. Una religione non è cosa che si possa importare, nè si crea d'un tratto; essa, quando non è ereditata, è sempre il risultato di una fusione delle nostre abitudini mentali, acquisite od ereditarie, colla nostra cultura e coi nuovi elementi, che ci sentiamo di assimilare. E ancora si tratta della religione come fenomeno individuale e si prescinde da ogni suo carattere sociale, che è quanto dire che si parla di una religione *sui generis*. Lo stesso Allan citato dal De Lorenzo si convertì ben presto in un propagandista tipo occidentale, anzi tipo anglo-sassone; fece quello che un orientale non avrebbe probabilmente mai fatto. Merita dunque tutta la nostra attenzione questa nuova esperienza religiosa che si svolge in Europa e nella giovane America.

Il De Lorenzo ci dà un'esposizione della filosofia del Buddha, togliendola dal Canone Páli, tradotto dal Neumann e l'accompagna con una introduzione sugli antecedenti Indiani del Buddhismo, e su analogie di svolgimento spirituale nell'India e nella Grecia.

L'esposizione della filosofia del Buddhismo antico è fatta per mezzo di traduzioni. Nulla diciamo del loro valore: il De Lorenzo si riferisce al Neumann, e gli si potrebbero fare le osservazioni fatte a

questi. Sarebbe stato forse meglio il fissare fin dall'inizio i principii fondamentali dell'etica e della « Weltanschauung » Buddhista.

L'introduzione sugli antecedenti del Buddhismo nell'India è insufficiente e non al corrente degli studî più recenti, (me lo perdoni l'autore, e creda che mi spinge solo il desiderio che il suo libro possa in nuove edizioni esser migliore). Il De Lorenzo avrebbe trovato nel piccolo manualetto del Pavolini « Il Buddhismo », e nel volume « Il pensiero religioso e filosofico dell'India » di Ferdinando Belloni-Filippi e di Carlo Formichi, Firenze 1910, gli ultimi risultati della scienza moderna, esposti con esattezza e originalità. E del Belloni pure avrebbe potuto consultare « La Káthaka-Upanishad con una notizia sul Panteismo Indiano » Pisa 1905. Avrebbe così avuto la soddisfazione di appoggiarsi alla giovane filologia italiana. Ma l'indole stessa di divulgazione del suo lavoro, come lo ritrasse dal fare disquisizioni su punti controversi, e dal giustificare le sue affermazioni dogmatiche, così lo distolse da ricerche, che l'avrebbero allontanato dalla sua meta.

Accetta il De Lorenzo l'origine asiatica degli Indo-Europei, vede tra le varie loro stirpi maggiori affinità, che in realtà non sian state viste finora, ammette un influsso Buddhista sulle più antiche filosofie greche, sull'Orfismo, sul Pitagorismo, sul Cristianesimo e riconosce infiltrazioni Buddhiste nello stesso Vangelo, questioni tutte che vanno trattate con molta cautela, e accompagnate con punti d'interrogazione.

Il suo difetto più grande è quello di considerare i varii periodi della letteratura Indiana, il Vedico, il Classico, il Buddhista, come fatti in sè ben definiti e chiari, succedentisi in ordine cronologico, quasi conseguenze naturali l'uno dell'altro, mentre in realtà ciò non è.

Nel Veda molte e varie sono le tendenze, nei Bráhmana e nelle Upanishad molte le correnti di pensiero talvolta opposte, nelle epiche poi e nei sistemi filosofici moltissime e non sempre risalenti al Veda. Questa complessità dei singoli periodi si direbbe che sfugga al De Lorenzo, che tutto dominato dall'idea della personalità del Buddha e della sua dottrina non ci dice quanto di schiettamente Indiano vi sia nel suo atteggiamento e nel suo insegnamento.

È naturale quindi che riducendo fenomeni assai complessi alla loro più semplice espressione, fissandoli in essa, dando loro un significato, che essi non ebbero che in alcuni loro aspetti fugaci, si possano vedere tra le varie fasi dello sviluppo del pensiero filosofico nell'India e nella Grecia mirabili analogie.

Parte il De Lorenzo dall'affinità etnica comune Indo-Europea, ma a che essa si riduce mai, scompagnata da ogni altro dato geografico e storico? Troppo diverso il compito delle due stirpi, anche volendo ammettere che avessero comunità di sangue, troppo diverse le difficoltà, con cui ebbero a lottare, i popoli, che dovettero domare.

Uno sguardo alla carta geografica avrebbe convinto il De Lorenzo della vanità delle sue scoperte: un popolo di montagna non può avere gli stessi ideali e la storia di un popolo di pianura, un popolo marinaro non può assomigliare a uno di pastori e di agricoltori. Se ambedue ebbero in un dato periodo della loro storia politica una rivoluzione filosofica, se questa rivoluzione si affermò per ambedue in un genio filosofico, in Buddha o in Platone, questo non esce dall'ordine

comune della vita delle nazioni, nè è tale analogia che meriti di essere rilevata. E poi il significato di Platone e di Buddha fu del tutto diverso per l'Occidente e per l'Oriente.

Tanto diversa fu l'indole dei due popoli Indiano e Greco, che mentre tutta la fioritura di inni religiosi della Grecia andò ben presto perduta e si conservò invece la tradizione epica, nell'India Vedica avvenne il contrario: le leggende epiche a poco a poco si ridussero, e si svolse invece il lato religioso e liturgico. Il misticismo stesso ebbe nell'India e nella Grecia diverso significato. Nella dottrina del Buddha è il grado più basso, il punto di partenza, la prima difficoltà che il Buddha deve superare, è un mezzo per incamminarsi e nulla più, per Platone invece rappresenta il coronamento dell'edificio. Il mito arriva dove la ragione non può arrivare!

Nè più felice mi pare il De Lorenzo nei suoi raffronti colla filosofia moderna. L'agnosticismo di Buddha e del Buddhismo Antico, non ha a che vedere col criticismo di Kant. Il Buddhismo antico riduce l'io a un puro fenomeno, senza nessuna consistenza reale, sopprime lo spirito come la realtà, il che non avviene nel Kantismo. Quanto a Schopenhauer egli si riallaccia piuttosto all'idealismo delle Upanishad che al Buddhismo.

Fatta una parte più larga agli antecedenti Indiani del Buddhismo, messi da parte quei riavvicinamenti, che sembran più forzati, il libro del De Lorenzo potrà divenire un utile e interessante libro di divulgazione degli studî odierni sul Buddhismo, tanto più che non vi si trascurano scoperte recenti dell'archeologia e dell'epigrafia, e che ne è giusta l'idea fondamentale di voler attribuire alla personalità del Buddha, al suo ascendente umano la fortuna della sua dottrina.

E la figura del Buddha sorge superba nella leggenda. Da poco fu pubblicata dal Laterza una versione italiana della « Vita di Buddha » di Açvaghosha, uno dei più begli esempi di poema Indiano non secondo a nessun'altra fonte per pregi artistici e letterarii. La versione è dovuta a Carlo Formichi (1). La leggenda del Buddha vi è trattata con quella misura che è propria dell'epica, è mirabilmente foggiata da un poeta, non è quindi il sogno esaltato di un cervello d'asceta, e la veste poetica, di cui è rivestita, la rende certo più accessibile a noi, che i dialoghi del canone Páli: perchè non posso convenire col De Lorenzo il quale paragona questi dialoghi a quelli di Platone.

Manca ai dialoghi del canone Páli quel saldo organismo logico, quelle introduzioni plastiche, che rendono tanto accetti quelli del grande Ateniese. Le continue loro ripetizioni annoiano, addormentano lo spirito, o meglio il nostro spirito, che ha altre abitudini mentali. E con questo non nego, che a tratti vi siano in essi grandi bellezze di descrizioni e di dialogo e il De Lorenzo ne ha notate molte, ed è merito suo aver saputo presentarle in sì bella maniera.

Il De la Vallée Poussin si diceva contrario a ogni ricerca, che non si proponesse un accertamento minuto di fatti e vorrebbe ridurre tutto il lavoro Europeo sul Buddhismo a traduzioni e monografie su questo e su quell'argomento. Io credo che questa riduzione sarebbe dannosissima pei nostri studî, perchè ne andrebbe perduta per il pubblico la loro importanza. Io credo che libri come quello del De

(1) C. Formichi. Açvaghosha — Poeta del Buddhismo. — Bari, 1912.

Lorenzo abbiano il loro valore, e debbano essere bene accolti anche dagli Indologhi di professione. Essi hanno il pregio di farsi leggere, di penetrare nelle coscienze. Gli errori inevitabili in simili materie, possono essere a poco a poco eliminati, i concetti di confusi si faranno chiari, resterà nelle coscienze il desiderio di sapere, resterà quel senso di simpatia tanto necessario a ogni opera umana, e che rappresenta il premio e insieme lo sprone migliore per chi lavora.

Bisogna che amore e odio ci circondino, l'indifferenza sola ci uccide, e il De Lorenzo ha tutta l'arte di un espositore brillante, quell'arte, che tanto invidiamo ai nostri vicini d'oltr'alpe. Si sente vibrare nelle sue pagine un'anima ansiosa di verità, cupida di comunicarla agli altri, fiera di quanto può elevare la dignità umana.

Il suo Buddhismo è un Buddhismo visto un po' da lontano, la lontananza ha sfumato i contrasti, solo le linee del paesaggio sono rimaste, ma bastano per invaghire gli animosi a salpare per le terre sconosciute, per ispirar loro il desiderio di conoscerle più addentro, di penetrare nell'interno di tutto un mondo sconosciuto. Gli animosi non mancheranno, nè mancherà loro il premio delle loro fatiche. L'Italia, auguriamocelo, scenderà anch'essa nell'arringo, essa che già conta una valente schiera di Indianisti e di Buddhologhi, essa che in Emilio Teza ebbe un profondo conoscitore delle lingue umane e specialmente di quelle dell'Oriente Buddhista, che in Carlo Puini, in Michele Kerbaker, P. E. Pavolini (1), in C. Formichi, in F. Belloni Filippi vanta un drappello di filologi, cui non sono ignoti nè gli ardimenti della critica, nè le eleganze della lingua.

Possano gl'italiani rivolgersi con rinnovato ardore a questi studî, ricercare nelle Biblioteche i volumi densi di geniale erudizione del giornale della nostra Società Asiatica e di quelle straniere e nei volumi dei filologi nostri e d'oltr'alpe imparare a conoscere e ad amare l'India, che è tanta parte dell'umanità, l'India, che sola può gareggiar coll'Italia nei multiformi aspetti di una vita e di una civiltà millenaria.

A. M. PIZZAGALLI.

(1) Il Pavolini ha pubblicato in questi giorni la traduzione di alcuni « Testi di Morale Buddista ». — Lanciano, 1912.